المنهج التكامليّ والرؤية الوجوديّة

صالح الوائلي*

الخلاصة

البحث هو دراسةٌ تحليليّةٌ جادّةٌ لعمليّة التفكير المنهجيّ في الوصول إلى الحقائق الكونيّة العليا الّتي يعبّر عنها بالرؤية الكونيّة أو الفلسفيّة الّتي تشكل عقيدة الإنسان الإدراكيّة حول هٰذا الوجود، والهدف من هٰذا البحث هو إعطاء رؤية حول السلوك المنهجيّ الإيجابيّ في عمليّة بناء المنظومة العقديّة من خلال استثمار الأدوات المعرفيّة كافّةً والاستفادة القصوى من معطياتها في إثبات الحقائق الوجوديّة، وتقديم معالجة حقيقيّةٍ للتعارض الحاصل بينها بدوًّا، كما ونسعى من خلال البحث التوصّل إلى رؤيةٍ واضحةٍ في جعل الأدوات المعرفيّة تكامليّةً لا تهادميّةً؛ وذٰلك بالرجوع إلى مصدر حجّيّتها الوحيد الّذي هو العقل الإدراكيّ الحاكم العلميّ المطلق في مستويات الفكر كافّةً.

المفردات الدلاليّة: المنهج، المعرفيّة، التكامليّة، العقيدة، الأدوات.

(*) الدكتور صالح محمد علاوي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية. kaatali@yahoo.com

مقدّمةٌ

ليـــس ثمّة كائنٌ عاقـــلٌ يعيش في هٰذا الكون لا يحمل رؤيـــةً عمّا حوله، وهٰذه الرؤية قد يعبّر عنها في المصطلح الفلســـفيّ بالرؤية الكونيّة أو رؤية العالم (World View) وصورته، ويعبّر عنها أيضًا في المصطلح الكلاميّ بالعقيدة.

وقد تعرّف الرؤية الكونيّة بأنّها مجموعة الآراء والأفكار الكلّيّة حول مبدإ الوجود ومنتهاه والواسطة بينهما [انظر: مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 22]، وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ مصطلح الرؤية الكونيّة يوهم الاختصاص بالكون (Universe) دون الوجود الإلٰهيّ، بيد أنّ الصحيح شموله لهٰذا الوجود. ولدفع هٰذا أفضّل استخدام مصطلح الرؤية الوجوديّة بدلًا من الرؤية الكونيّة، وقد ورد عن أمير المؤمنين: «رحم الله امرأً أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 116]. فمن رحمة الله ـ تعالى ـ على العباد أن جعل لهم حاجاتٍ تسوقهم لمعرفة المبدإ والمنتهى والوسيلة الّتي من خلالها يصلون إلى هدفهم الوجوديّ وينالون كمالاتهم المنشودة.

والسبب الّذي يجعل الإنســـان مضطرًّا لتبنّي رؤيةٍ وجوديّة أو عقيدةٍ ما، هو أنّه كائنٌ مفكّرٌ بطبعه، مدركٌ لنفسه ولحاجاتها الّتي تصنع هدفه الوجوديّ، ذٰلك الهدف الّذي يقف وراء الدوافع والمواقف الإنسانية كافّةً، هو السعادة والاستقرار النفسيّ.

في الوقت ذاته يدرك الإنســـان أنّ حاجاته النفســـانيّة لا يمكـــن تحقيقها إلّا مـــن خلال تفاعله الوجوديّ مع محيطه، فيضطـــرّ إلى التعرّف على نواميس محيطه الوجوديّ، ليتســـنّى له من خلال تلـــك المعرفة التوصّـــل إلى كيفيّة التعاطي معه للحصول على مقتضيات الســـعادة واللذّة وتجنّب منافياتهما من مقتضيات الشقاء والألم، فمن جهل محيطه الوجوديّ اصطدم بقوانينه الصارمة، وممّا لا شكّ فيه أنّ الاصطدام بالقوانين يكلّف ـ لا محالة ـ فقدان جملةٍ من الإمكانات الّتي من شأنها تأمين جانبٍ من ســـعادة الإنسان، وتدفع عنه جانبًا من شقائه، و قد يكون الجهل بالمحيط الوجوديّ سببًا لفواته فرص الاستفادة منه واستثماره على الوجه المطلوب، فيفقد بذٰلك الكثير ممّا يسعى لتحقيقه.

وهٰذا ـ في الحقيقة ـ هو ما يدفع الإنسان بنحوٍ فطريٍّ غريزيٍّ للتعرّف على قوانين الطبيعة وأسرارها، فباكتشاف قانون الجاذبيّة والحركة في الفيزياء النيوتنيّة ـ مثلًا ـ أمّن الإنسان الكثير من المنافع الّتي لم يكن يتمتّع بها، ودفع عن نفسه الكثير من الأضرار الحياتيّة الّتي كان يعاني منها قبل هٰذه الاكتشافات، وهٰكذا في كلّ قانونٍ جديدٍ يكتشف في عالم الطبيعة وفي أيّ حقلٍ من حقولها، فإنّه يدفع الحياة إلى الأمام.

فالمتتبّع يعرف مقدار ما ساهمت به الاكتشافات العلميّة المتلاحقة لقوانين الطبيعة في تسخير إمكانيّاتها لخدمة البشريّة، وبفضلها انخفض معدّل الوفيّات في المجتمعات البشريّة، وارتفع معدّل متوسط الأعمار، وأصبحت الحياة أكثر رفاهيّةً من ذي قبل، وبدون شكٍّ أنّ الجهل بهٰذه القوانين كان سببًا لفقدان الكثير من تلك المنافع والوقوع في الكثير من الأضرار، فالطبيعة في العصور السالفة كانت تفتك بالإنسان بأوبئتها وكوارثها المختلفة، والسبب هو جهل الإنسان بقوانين الطبيعة، وبتعبيرٍ فلسفيٍّ الجهل بالرؤية الوجوديّة لعالم الطبيعة، الّذي يجعله يجهل سبيل التعاطي مع الطبيعة، والتخبّط في مجاراتها سلوكيًّا، فتسحقه.

من هنا يتبيّن مدى أهمّيّة الرؤية الوجوديّة والعقديّة للإنسان؛ لأنّها معرفةٌ لقوانين الوجود ونظامه، وعلى ضوئها يحدد الإنسان مواقفه العمليّة السلوكيّة، فمن يعتقد أنّ الوجود هو في حدود عالم الطبيعة فحسب، فإنّ أهدافه الوجوديّة تتحدّد بحدودها، ويكفيه البحث عن القوانين المتعلّقة بالطبيعة ليؤمّن بذٰلك منافعه ومصالحه المادّيّة. أمّا من يعتقد بأنّ الوجود يتعدّى أفق الطبيعة، وأنّ هناك عالمًا ما وراءها، فإنّ اكتشاف القوانين المتعلّقة بالطبيعة ـ وإن كانت تؤمّن له مقدارًا من مصالحه ـ لا تجعله مطمئنًّا مستقرًّا، بل يبقى يعيش القلق من تلك المساحة الوجوديّة اللامتناهيّة، وأنّى له أن يؤمّن مصالحه فيها ويدفع المضارّ المترتّبة على جهله بقوانينها، خصوصًا مع اعتقاده بأنّ لها تأثيرًا مباشرًا على وجوده وخلوده. من هنا يدرك هٰذا الإنسان لابدّيّة السعي لمعرفة تلك القوانين المتعلّقة بذٰلك العالم الماورائيّ العظيم.

وبطبيعة الحال إذا كان اكتشـــاف قوانين الطبيعة وعلاقاتها معقّدًا وعســـيرًا ويحتاج إلى جهودٍ حثيثةٍ في التوصّل إليها، فإنّ قوانين عالم ما ورائها سوف لا يكون أقلّ من ذٰلك، إن لم يكن أشـــدّ تعقيدًا، بل قد يســـتحيل اكتشـــافها وفق أدواتنا المعرفيّة المتاحة لنا، فلعلّنا نعجز كبشر عن استكشاف ذٰلك العالم وقوانينه بنحوٍ تفصيليٍّ، فلا محيص من البحث عن وسيلةٍ تمتلك عينًا قدسيّةً قادرةً على مشاهدة الغيب الما ورائيّ؛ لمعرفة تلك القوانين وسبل التعاطي معها، وسوف تأتي الإشارة إلى هٰذه المطالب في طيّات البحث.

من هنا ندرك ضرورة أن تكون تلك العقيدة والرؤية مطابقةً للواقع؛ كي لا يُضلّ السبيل إلى الغاية المطلوبة.

وفيما لو فكّر الإنســـان في إنشـــاء حضارةٍ مجتمعيّةٍ ناهضـــةٍ، فإنّه لا يجد بدًّا من تبنّي رؤيةٍ كونيّةٍ منســـجمةٍ مع الواقع. قال ألبرت شـــفيتسر ـ أحد المفكرين الغربيّـــين ـ في معرض حديثه عن الرؤية الوجوديّـــة: «إنّ أعظم الواجبات الملقاة على عاتق الروح إيجاد نظـــرةٍ إلى العالم، فيها جذور كلّ الأفكار والمعتقدات وألوان النشـــاط المتّصلة بالعصر، ولا نســـتطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات الّتي هي أســـس الحضارة عامّةً، إلّا بالحصول على نظرةٍ للعالم تتّفـــق مع الحضارة... إذ إنّها مضمون أفـــكار المجتمع والأفراد الّذين يؤلّفون أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الّذي يعيشـــون فيه، وعن مكانة الإنســـانية والأفراد ومصيرها...» [شفيتسر: فلسفة الحضارة، ص 67].

والعقيدة ـ أيّ عقيدةٍ ـ على مرتبتين، مرتبةٍ أولى تشـــكّل أصول العقيدة بنحوٍ كلّيٍّ، ومرتبةٍ أخرى متفرّعةٍ عن الأصول، وهي تفاصيل العقيدة العليا.

ولأجـــل هٰذا كلّه احتجنـــا إلى البحث عن الأدوات المعرفيّـــة وطبيعة العلاقة الجدليّة بينها؛ لتحديد حجّيّتها ومدى حاكميّة بعضها على بعضٍ؛ لنستكشف من خلالها حدود عالمنا والقوانين الّـــتي تحكمه؛ علّنا نصل إلى معرفة كيفيّة التعاطي معها وتطويعها في خدمة تحقيق أهدافنا الوجوديّة.

والبحث يتضمّن نقاطًا أساسيّةً تمثّل مقدّماتٍ لنتيجةٍ تأتي بعدها، وهي كالتالي:

أوّلًا: أدوات تكوّن المعرفة البشريّة (Cognitive Tools)

قال الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78].

لو عدنا في ذاكرتنا القهقرى لوجدنا أنّ صورها يضعف تماسكها شيئًا فشيئًا، ثمّ تتبعثر لتصل إلى نقطةٍ يتلاشى فيها كلّ شيءٍ حتّى ذواتنا، وهٰذا يعني أنّ الإنسان كان في مرحلةٍ ما يغمره الجهل المطلق، وحسب تعبير الآية الشريفة «لا تعلمون شيئًا».

والسؤال هنا هو كيف استطاع الإنسان إخراج نفسه من مرحلة الجهل المطلق إلى مرحلة العلم والمعرفة؟ كيف حصل لديه هٰذا الركام الهائل من الإدراكات والمعارف؟

الآية الشريفة أشارت بوضوحٍ إلى الأدوات الّتي خرج بها الإنسان من ظلمة جهله المطلق إلى عالم النور والمعرفة، ﴿...﴾، والآية تبدأ بأداة الحسّ؛ لأنّها - كما سيأتي - أوّل وسيلة يستخدمها الإنسان، لا سيّما السمع فقد ذكرت بعض الأبحاث العلميّة أنّ هٰذه الحاسّة تعمل عند الجنين قبل كلّ الحواسّ في بطن أمّه، فهو يسمع الأصوات ويتأثّر بها، والسمع طريق لمدركات الإنسان السمعيّة، وبطبيعة الحال فإنّ المدركات السمعيّة تشمل المنقولات الدينيّة والتاريخيّة والأدبيّة الّتي تحصل عادة بالنقل الشفويّ؛ ولذا ومن باب التغليب يعبّر أحيانًا عن النصوص حتّى المكتوبة منها بالمسموعات.

وأمّا الأبصار والأفئدة الّتي جاءت بصيغة الجمع في الآية بخلاف السمع الّذي جاء بلفظ المفرد، فقد ذكر بعض المفسرين أسبابًا وجيهةً لذٰلك، وليس محلّ ذكرها هنا، ويمكن أن يقال إنّ للبصر استعمالين، أحدهما بمعنى النظر والإدراك الحسّيّ الّذي يحصل من انعكاس الموجات الضوئيّة واللونيّة على العين، والآخر بمعنى الوعي والإحاطة العلميّة والفهم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 198]، وعلى المعنيين فإنّ البصر يعطي مفهوم الإدراك الحسّيّ أو الإدراك الفهميّ.

وكذلــك الأفئدة جمع فؤادٍ بمعنى القلب، الّذي ذكر المفسّرون له معاني متعدّدةً منها العقل، وهو أنسب لأصل اللغة؛ فإنّ الفؤاد سمّي بذٰلك لتفؤّده أي توقّده [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 79]، فهو للعقل أقرب مأخذًا، فهٰذه هي الطرق الّتي أشار القرآن إليها في تشكيل منظومة الإنسان المعرفيّة وخروجه من الجهل المطلق.

فالأدوات المعرفيّة وجدانًا وقرآنًا ثلاثٌ:

- **الأولى**: الحسّ (Sense): وهو الأداة الّتي تؤمّن للإنسان مدركاته الحسّيّة ســواءٌ الداخليّة منها كاللذّة والألم الحاصلة عــن طريق الحسّ الباطن والخيال والوهم، أو الخارجيّة كالمرئيّات والمســموعات و... الّتي تؤمّنها الحواسّ الخمس الظاهريّة مباشرةً.

- **الثانيــة**: النصّ: يتبادر من مفردة النصّ خصوص المكتوب كما في اللغة الإنجليزيّة (Text)، بيد أنّ مرادنا منه هو كلّ ما يؤمّن المدركات المنقولة، منقوشةً كانت أو ملفوظةً، وسواءٌ كان النصّ دينيًّا أم أدبيًّا أم تاريخيًّا.

- **الثالثة**: العقــل (Mind): وهــو الأداة الّتي تؤمّن للإنســان المدركات المســتنتجة بالتحليل والتركيــب الذهنيّ اعتمادًا على مــدركاتٍ أوّليّةٍ بسيطةٍ حاصلةٍ فيه يطلق عليها (البدهيّات).

وتجدر الإشــارة إلى أنّ هناك من يصنّف هٰذه الأمور على مصادر المعرفة ويجعل الأدوات أمورًا أخرى، ومن نافلة القول أنّه لا مشاحّة في الاصطلاح، لو لم يترتّب عليــه أثرٌ علميٌّ أو عمليٌّ، ومن وجهة نظري فــإنّ هٰذه أدوات المعرفة وليس منها مصادر معرفيّةٌ ســوى العقل الّذي فيه الحيثيّتان معًــا؛ وذٰلك لأنّ المصدر يعطي إيحاءً بأنّه يشــتمل على معلوماتٍ خاصّةٍ به ونحن نســتقي منــه، بينما الحقيقة أنّ الحسّ يستخدم وسيلةً للحصول على معلوماتٍ منفصلةٍ عنه، وكذا النصّ هو ليس

معلوماتٍ، وإنّما وسيلةٌ قوليّةٌ أو كتابيّةٌ تشـــكّل رموزًا تدلّ على معلوماتٍ يدركها العقل وفق مقارنـــاتٍ خاصّةٍ، وهناك من يخلط بين الوحي والنصّ الدينيّ، فالوحي مصدرٌ للمعرفة، وهٰذا لاشـــك فيـــه، بيد أنّه خاصٌّ بفئةٍ محـــدّدةٍ من البشر وهم الأنبياء، أمّا النصّ فهو وســـيلةٌ لنقل تلك المعرفة الوحيانيّة، فليس من الصحيح مقارنة بعضهم بين الوحي والعقل وهو في الواقع يشير إلى النصّ والعقل.

أمّـــا العقل فهو مصدرٌ للمعرفة وأداةٌ لهـــا؛ لأنّ فيه معلوماتٍ خاصّةً به، ومن نتاجه فيمكـــن أن يكون مصدرًا معرفيًّا مـــن هٰذه الحيثيّة، مضافًـــا إلى أنّه أداةٌ يستخدم للكشف عن معلوماتٍ خارجةٍ عنه.

ثانيًا: حجّيّة الأدوات المعرفيّة

من الضروريّ دراسة كلّ أداةٍ معرفيّةٍ على حدةٍ للتحقّق من قيمتها العلميّة وحدود حجّيّتها؛ ليتسنّى لنا تحديد مدى القيمة المعرفيّة الّتي تحظى بها معطياتها.

بدايةً ينبغي التنويه إلى أنّ (الحجّيّة) أو القيمة العلميّة لها معانٍ مختلفةٌ، ومن أشهر معانيها في أصول الفقه (المنجزيّة والمعذريّة) سواءٌ أحصلت من الدليل العلميّ (القطع) أم لم تحصل منه، وهناك معنًى آخر مشـــهورٌ أيضًا هو جعل الطريقيّة، أي أنّ الدليل الظنّيّ يكون بحكم الدليل العلميّ، وهو يستلزم المعنى الأوّل المنجزيّة والمعذّريّة، بيد أنّ مرادنا من الحجّيّة هنا هو خصوص الكاشفيّة التكوينيّة للدليل، ولسنا ناظرين إلى الأثر الشرعيّ (المنجزيّة والمعذريّة)، ولا الاعتبار الشرعيّ (جعل الطريقيّة).

بعـــد أن تبيّن هٰذا نشرع بالبحث حول حجّيّة أدوات المعرفة الثلاث حســـب الترتيب التالي:

الأولى: أداة الحسّ: لا شكّ أنّ الحسّ بكلا قسميه الباطنيّ والظاهريّ يوفّر لنا مـــدركاتٍ هائلةً نتعاطى معها ـ عادةً ـ على أنّها حقائق غير قابلةٍ للشـــكّ، فعندما

يدرك الإنســـان جوعه باحســـاس باطنيّ لا يفكر في أنّ ما أدركه وهم أم حقيقة بل يتحرّك بطبيعته لكي يســـدّ جوعه الّذي يشـــعر به، وكذا عندما يدرك لون السماء الزرقاء، فإنّه يحكم بثبوت اللون لها دون أي تأمل أو تروي، ويعدّ الإدراك الحسّيّ المبدأ الأول للعلم الحصوليّ؛ لأنّ العلـــم بالخارج يحصل به [انظر: الطباطبائي، مجموعة رســـائل العلّامة، كتاب البرهان، ص 224]، ولذا قال المعلّم الأوّل أرسطو: «إن فقدنا حسًّا ما فقد يجب ضرورةً أن نفقد علمًا ما لا يمكننا تناوله» [أرســـطو، منطق أرســـطو، كتاب البرهان، ج2، ص 385]، والّذي يختصر عادةً بمقولة (من فقد حسًّا فقد علمًا).

بيد أنّ هٰذا لا يمنع من حصول الخطإ في الأحكام الحسّيّة أحيانًا، كما في الحكم على السراب أنّه ماءٌ، والقلم في قدح ماءٍ أنّه مكســـورٌ، في المشـــاهدة الأولى لهٰذه الظواهر.

والسؤال هو من الّذي يحكم في الإدراكات الحسّيّة، فيصيب تارةً ويخطئ أخرى؟ ومن الّذي يحكم بأنّ هٰذا خطأٌ من الادراكات وهٰذا صوابٌ؟ فلا زال الحسّ ينقل لنا السراب على شكل الماء، والقلم في قدح الماء على شكلٍ أنّه مكسورٌ، ومع ذٰلك فإنّنا لا نحكم بمائيّة السراب ولا بانكسار القلم في قدح الماء إلّا في مشاهداتنا الأولى.

وعلى هٰذا فإنّه بعد الفراغ من سلامة الأداة الحسّيّة لا يوجد لدينا حسٌّ صحيحٌ وحسٌّ خاطئٌ، بل الحسّ أداةٌ تدرك لنا الشيء المحسوس وتنقله بكل ملابسته في ظرفه، فمائيّة السراب وانكسار القلم ليست صورةً حسّيّةً خاطئةً، بل هي صورةٌ بشروطٍ خاصّةٍ متأثّرةٍ بقانونٍ طبيعيٍّ.

فإذن هناك حاكـــمٌ وراء الحسّ هو من يتولّى عمليّـــة الحكم بالإثبات أو النفي ويميّز بين ما هو صحيحٌ من الإدراكات الحسّـــيّة وما هو خاطئٌ منها، وهٰذا الحاكم هو ما يطلق عليه في الاصطلاح المعرفيّ بالعقل.

وهناك توهّم لدى أتباع المنهج الحسّيّ أنّ التجربة قائمةٌ على أســـاس المعطيات الحسّيّة لا غير، وليس للمدركات العقليّة المسبقة أيّ دخلٍ في نتائجها ـ كما أشار

إلى ذٰلك ديفيد هيوم [انظر: هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ص 62 ـ 67] ـ وبالعودة إلى حقيقة التجربة نجد أنّها لا يمكن أن تنتج لنا شيئًا بالاعتماد على المشاهدات الحسّيّة فحسب، بل لا بدّ أن تعتمد في مقام التعميم على شيءٍ وراء الحسّ لتبرير التعميم، وبناءً على المنطق الأرسطيّ فإنّه توجد كبرى عقليّةٌ يعبّر عنها بـ (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، فلو حصل لنا ركامٌ من المشاهدات الحسّيّة لظاهرةٍ ما، لا يمكن أن نخلص إلى حكمٍ كلّيٍّ لهٰذه الظاهرة دون الاعتماد على تلك الكلّيّة، فلو شاهدنا تمدّد الحديد بالحرارة لآلاف المرّات، لا نحصل على مبرّر تعميم الحكم لكلّ الأفراد، بحيث يسوّغ لنا أن نقول: (كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة) ما لم ينضمّ إلى مشاهداتنا حكمٌ عقليٌّ بدهيٌّ يسمح بالتعميم، وهٰذا الحكم البدهيّ ـ كما في المنطق الأرسطيّ ـ هو (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) [انظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص 95].

وأمّا بناءً على المنهج الاستقرائي فإنّ المبرِّر للتعميم هو تراكم الاحتمالات التي تضعف من احتمال أن يكون الحكم صدفة، وكلّما ضعف احتمال الصدفة كلّما اشتدّ حكم التعميم، والذهن لا يتعاطى مع الاحتمال الضعيف وإن كان موجودًا واقعًا [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، ح3، ص121]. ولٰكن أحكام العقل لا تهمل أي احتمال مهما كانت ضآلته، فالقضية لا تصبح ضرورية ولا تخرج من إمكانها ما لم ينتفي احتمال الصدفة واقعًا.

وبهٰذا يتّضح أنّ المنهج الحسّيّ التجريبي فاقدٌ لأيّ قيمةٍ علميّةٍ ما لم يستعن بأداة العقل والمنهج العقليّ.

وكذا ما يتعلّق بالحسّ الباطنيّ المعبر عنه بالعلم الحضوريّ، فإنّه لا يتجاوز عن كونه مشاهدةً محسوسةً لحالات النفس، وبالتالي ليس فيه قابليّة الحكم على شيءٍ، أو التعميم ما لم يمرّ عن طريق قناة العقل، أمّا في ما يرتبط بالشهود والمكاشفة فقد احتار بعض العرفاء في مصدر حجّيّتها، فذهب بعضهم إلى أنّ مصدر حجّيّتها النصّ الدينيّ [انظر: ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج1، ص31]، وبعضهم ذهب إلى أنّ مصدرها شيخ الطريقة أو المرشد [انظر: الإسكندريّ، مفاتح الفلاح، ص30؛ الشعراني، لواقح

الأنوار القدسيّة، ج1، ص51]، وآخر إلى أنّ كلّ عارفٍ فمشاهدته حجّةٌ له [انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ص101]. وكلّ هٰذه في الحقيقة تخرّصاتٌ لا تنتهي إلى قرارٍ؛ لأنّ النصّ الدينيّ كما سوف يأتي ليس له حجّيّةٌ ذاتيّةٌ، ومبتلًى بمشاكل سنديّةٍ ودلاليّةٍ، وشيخ الطريقة بشرٌ لا حجّيّة لكلامه ما لم يكن معصومًا، والعصمة محصورةٌ في أهلها، وكون كلّ مكاشفةٍ حجّةً على صاحبها فهو اعتراف بالنسبيّة المطلقة وسقوطٌ في وحل السفسطة، وفقدانٌ لأيّ قيمةٍ علميّةٍ.

فليس هناك طريقٌ لتصحيح حجّيّة المكاشفة والشهود سوى العقل البرهانيّ، وهٰذا ما تمسّك به بعضهم لتصحيح المكاشفات حين فقدان المعيار. [انظر: ابن تركه، تمهيد القواعد، ص 589]

الثانية: أداة النصّ: ونقصد بها كلّ ما يعبّر عن مقصود المتكلّم بدلالات قوليّةٍ أو كتابيّةٍ، وما يعنينا هو النصّ الدينيّ، أي الصادر من جهةٍ مقدّسةٍ (الإلٰه أو النبيّ أو الوصيّ)، والمعبّر عنه بالتراث الدينيّ بالآية أو الرواية أو الحديث، وفي خصوص الدين الإسلاميّ الكتاب (القرآن الكريم) والسنّة المحكيّة (أقوال المعصومين).

النصّ الدينيّ كأيّ نصٍّ خاضعٌ لمعايير في تحديد مدى صدقه، والمعايير ـ كما يذكرها الفقهاء والأصوليّون ـ على قسمين: سنديّةٍ ودلاليّةٍ، ونعني بالمعايير السنديّة الخصائص الكمّيّة والكيفيّة لوسائط نقل الخبر (المخبرين)، فقد ينقل الخبر مجموعةٌ كبيرةٌ من الناس يمتنع تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وحالاتهم، ويطلق على هٰذا النوع من الخبر بالمتواتر، وهنا لا يوجد داعٍ لمعرفة أحوال المخبرين الفرديّة الدخيلة في صدق الخبر أو كذبه، وقد ينقل الخبر بدرجةٍ كمّيّةٍ أدنى من ذٰلك، بحيث لا يمتنع تواطؤهم على الكذب، ويطلق عليه الخبر الواحد، وفي هٰذا النوع نحتاج إلى معرفة أحوال المخبرين الفرديّة.

ولا شكّ أنّ الخبر المتواتر قطعيٌّ من حيث الصدور، لامتناع الكذب فيه

عقلًا(*)، وحجّيّة القطع ذاتيّةٌ، أمّا الخبر الواحد فإنّه دون ذٰلك، فقد يكون ظنّيًّا أو مشكوكًا أو حتّى محتملًا.

فلو كانت السلسلة الرجاليّة الناقلة للخبر الواحد ثقاةً عدولًا فإنّ الخبر يدخل ضمن دائرة الظنّ المشهور حجّيّته بين الأصوليّين.

أمّا المعايير الدلاليّة فهي الّتي يستكشف منها مدلول النصّ ومراد المتكلّم أو كاتب النصّ، وهي معايير عرفيّةٌ، من قبيل أنّ في كلّ نصٍّ دلالةً تصوريّةً أوّليّةً تحصل من خلال المفردات أو الجمل المؤلّفة منها، ودلالةً تصديقيّةً وهي على نحوين: تصديقيّةٍ أولى، ويعبّر عنها بالاستعماليّة، أيّ أنّ المتكلم أو الكاتب أراد استعمال هٰذه المفردات وقصد إحضار معانيها في ذهن السامع أو القارئ؛ وتصديقيّةٍ ثانيةٍ، ويعبّر عنها بالجدّيّة، حيث يستفاد من حال المتكلّم ومجموع الكلام والقرائن المتّصلة و المنفصلة أنّ ما يقوله يريده جدًّا. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي، ج 1، ف 4]

117

فمن خلال المعايير السنديّة والدلاليّة يمكن أن نتوصّل إلى معرفةٍ نصّيّةٍ، بيد أنّ المشكلة في القيمة العلميّة لهٰذه المعرفة، فالنصّ قد يبتلى بمشكلةٍ سنديّةٍ فيما لو كان خبرًا واحدًا، وفي السلسلة قطع أو مخبرون غير ثقاةٍ أو غير ذٰلك، ومع تسليم كون المخبرين ثقاة فإنّ الخبر يصبح مظنون الصدور، وتأتي مشكلة أنّ الظنّ حجّةٌ. ومع تسليم بحجّيّة السند لكون النصّ متواترًا أو بناءً على حجّيّة خبر الواحد سندًا،

(*) وقوع الكذب في الخبر المتواتر ممتنعٌ عقلاً - بناءً على المنطق الأرسطي - وذٰلك لاعتماده قياسًا كبراه عقليّةٌ، إمّا بحسب القاعدة العقليّة (الاتّفاقيّ لايكون أكثريًّا)، وفرض تكرّر الكذب من مخبرين كثيرين مختلفةٌ أحوالهم يكون من الاتّفاقي الأكثريّ المنفيّ وفق الكبرى المتقدّمة، فالتواتر بناءً على هٰذا المنطق يقترب من التجربة فيكون ضروريّ الصدق، وإمّا بحسب حساب الاحتمالات، فإنّه يضعف احتمال وقوع الكذب في الخبر المتواتر إلى درجةٍ لا تكاد تتوهّم، بيد أنّ العقل لا يحكم بضرورة القضيّة؛ لأنّ احتمال الخلاف مهما ضعف فهو لا يزول واقعًا فتكون القضيّة ممكنةً ولا تصل حدّ اليقين الثابت.

فهناك مشــكلة الدلالة، فأغلب النصوص دلالتها ليســت قطعيّةً، أي أنّها ليست نصًّا في المعــنى، بل ظاهرةٌ أو مجملةٌ فيه، والظاهرة منها تحتمل ولو ضعيفًا معنى أو معاني أخرى، أمّا المجملة فتتســاوى فيها احتمالات المعاني المتعدّدة، وكلّ ذٰلك لا ينتج لنا دلالةً قطعيّةً في إرادة الاســتعمال ولا مراد المتكلّم الجدّيّ، وقد وقع الكلام بين الأصوليّــين في حجّيّة ظواهر النصوص كون الدلالة فيها ظنّيّةً، وحتّى من قالوا بحجّيّتها لم يعدّوها في المسائل العقديّة، لا سيّما المرتبة الأولى (أصول العقيدة)، إلّا من شــذّ، علمًا أنّ ممّا يستدلّ به الأصوليّون على حجّيّة النصوص في أخبار الآحاد هو السيرة العقلائيّة وكون منشئها عقليًّا؛ وذٰلك للزوم عسر التفاهم بدون اعتماد أخبار الآحاد، وأيضًا يســتدلّ بدليل الانســداد القاضي بلزوم الإطاعة الظنّيّة في التكاليف المعلومة، بناءً على مقدّماتٍ عقليّةٍ صرفةٍ [الأنصاري، فرائد الأصول 1: 228]، قال في الكفاية: «دليل الانسداد، وهو مؤلّفٌ من مقدّماتٍ يستقلّ العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنّيّة... ولا يكاد يستقلّ بها بدونها». فقد ركب صاحب الكفاية دليل الانسداد من مقدّماتٍ خمسٍ كما يلي:

الأولى: العلم إجمالًا بثبوت تكاليف في الشريعة.

الثانية: انسداد باب العلم والعلميّ في مقام تعيينها.

الثالثة: عدم جواز إهمالها رأسًا لمجرّد انسداد باب العلم.

الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى القواعد والأصول المقرّرة أو المحتمل تقرّرها في كلّ مسألةٍ من أصالة البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب أو القرعة.

الخامسة: عدم جواز الأخذ بالموهومات في مقابل المظنونات. [الآخوند، كفاية الأصول: ص311]

ومن هنا فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الإطاعة الظنّيّة لتلك التكاليف المعلومة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ كلام علماء الأصول في حجّيّة النصوص يراد منه ما أشرنا

إليه آنفًا المنجزيّة والمعذّريّة أو جعل الطريقيّة، لا الكاشفيّة عن الواقع، والحديث في العقائد وحجّيّة الطرق الموصلة لها حديثٌ عن كاشفيّة هٰذه الطرق عن الواقع؛ ولذا فإنّ العقل لا يرى للظنّ أيّ حجّيّةٍ في الكشف عن الواقع لاحتمال النقيض، وهو ما يرشد إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36] وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة النجم: 28].

وعلى هٰذا فإنّ حجّيّة النصّ الدينيّ ليست ذاتيّةً، وإنّما تكتسب من مقدّماتٍ عقليّةٍ، سواءٌ كان النصّ متواترًا أم أخبار آحادٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّه في مقام العقائد ومعرفة الحقائق غير تامّ الكاشفيّة، وبالتالي فإنّه لا يكون حجّةً إلّا بمقدار ما جوّزه العقل كما سيأتي.

الثالثة: العقل: بناءً على ما تقدّم، فإنّ أداتي الحسّ والنصّ ليستا من القوى الحاكمة في مملكة الإنسان، بل توفّران معلوماتٍ خاصّةٍ في دائرةٍ محدّدةٍ، ما يوفّرانه من معلوماتٍ مشوبةٍ بجملةٍ من الملابسات بحاجةٍ إلى قوًى تميّزه وتحاكمه وتحكم عليه، وليست إلّا العقل، وقد تقدّم أنّ العقل له حيثيّتان: الأولى أنّه أداةٌ توفّر معلوماتٍ خاصّةً لا يمكن لأيّ أداةٍ أخرى توفيرها، والثانية أنّه يقوم بعمليّة الفرز والحكم انطلاقًا من الأحكام الفطريّة المبتنية على القضايا الأوّليّة البدهيّة الواضحة عند كلّ العقول، والصادقة بذاتها، مثل امتناع اجتماع النقيضين والضدّين، وأصل العلّيّة، وقانون الهويّة، وغيرها، وتعدّ هي الميزان المعرفيّ، والأساس الحقيقيّ لمنظومة الإنسان المعرفيّة، وبدون الاتّكاء على هٰذه القضايا ليس أمامنا إلّا بحرٌ متلاطمٌ من الجهل والأوهام، وهٰذا لعمري هو التيه العظيم! فالعقل هو تلك القوّة الّتي تعتمد السير الفكريّ وفق قواعد محدّدةٍ للوصول إلى نتائج حقيقيّةٍ واقعيّةٍ، وهٰذا معنى أنّ حجّيّته ذاتيّةٌ، فهو لا يحتاج في أحكامه إلى معيارٍ خارجٍ عن نطاق حكومته.

ثالثًا: المنهج المعرفيّ ودوره في تصنيف المدارس الفكريّة

المنهج المعرفيّ (Cognitive Approach):

يمكن تعريف المنهج المعرفيّ بأنّه رؤيةٌ معرفيّةٌ في صلاحيّة أداةٍ أو أدواتٍ معرفيّةٍ محدّدةٍ لتشكيل منظومةٍ فكريّةٍ أو رؤيةٍ كونيّةٍ أو اكتشاف حقائق خاصّةٍ.

لم يكن البحث حول المناهج المعرفيّة بحثًا مستقلًّا ولم يكن مثارًا عند القدماء، ولعلّ السبب هو أنّ المناهج تعدّ من المسلّمات لديهم، نعم يمكن عدّ بحث (الصناعات الخمس) في المنطق الأرسطيّ بحثًا معرفيًّا حول المناهج، وإن لم يكن معنونًا بهذا العنوان، بيد أنّ مفكّري العصر الحديث بسبب الجدل الدائر حول أصالة الإيمان أو العقل، وعلاقة اللاهوت بالعلم أثاروا مسألة المعايير في المعرفة الدينيّة، ومن أبرز هؤلاء فرانسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم، وقد أولوا هذا البحث اهتمامًا كبيرًا، حتّى أصبح علمًا مستقلًّا يطلق عليه علم المناهج أو (نظريّة المعرفة). [انظر: فرانكلين، الفكر الأوربي الحديث، ص 79]

وقد اختلف المفكرون والحكماء في الطرق الّتي تصلح منهجًا لتأمين الفكر المطابق للواقع، وأدّى هذا الاختلاف في تشخيص المنهج إلى الاختلاف في الرؤى والأفكار المترتّبة عليها، ونتج عن ذلك ظهور مذاهب ومدارس شتّى، ومن أبرز المناهج المعرفيّة الرائجة الّتي اعتمدتها مدارس عريقةٌ هي التالي:

الأوّل: المنهج الحسّيّ: وهو على نحوين:

1. المنهج الحسّيّ الظاهريّ: الّذي يعتمد على معطيات أدوات الحسّ الظاهريّة الخمس وما ينتج عن مشاهداتها، ويعدّ أتباع هذا المنهج أن لا قيمة معرفيّة لغير معطيات الحواسّ والتجربة القائمة عليها، وقد ظهر هذا الاتّجاه الحسّيّ في بداية القرن السابع عشر الميلاديّ على يد العالم الإنجليزيّ فرنسيس بيكون الّذي كرّس جلّ جهده لنقد المنطق الأرسطيّ وأبدله بما أسماه (المنهج العلميّ) الّذي هو اعتماد

التجربة طريقًا للوصول إلى الحقائق، معتبرًا المنطق الأرسطيّ سبب تأخّر عجلة العلم، وممّا قاله في هٰذا الصدد: «لأجل تكوين العقل الجديد لا بدّ من منطقٍ جديدٍ يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلميّة وليدة الاتّفاق، وكان المعوّل على النظر العقليّ، فلم يتقدّم العلم» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 47]، وألّف بالفعل كتابه المشهور (الأورجانون الجديد) لتحقيق هٰذا الهدف، وفي إطار المقارنة بين المنهجين قال بيكون: «هٰذا المنهج هو القسم الإيجابيّ من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسّةٌ؛ لأنّ تصوّر العلم قد تغيّر. كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواعٍ وأجناسٍ، فكان نظريًّا بحتًا، أمّا العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبيّن في الظواهر المتعدّدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها؛ بغية أن يوجد بالإرادة، أي أن يؤلّف فنونًا علميّةً» [المصدر السابق، ص 48]. ومن أبرز روّاد هٰذا المنهج الّذين جاءوا بعد فرانسيس بيكون هما العالم الإنجليزيّ جون لوك (John Locke) والعالم الاسكتلنديّ ديفيد هيوم أصحاب ما يسمّى بمذهب (الأمبيرية)(*) أو المدرسة الحسّيّة، وفي مجال المعرفة العقديّة اللاهوتيّة فقد ورد في كتاب (تحقيق في الذهن البشريّ) لديفيد هيوم أنّ المعرفة تنقسم مطلقًا إلى مستويين، المعرفة المتعلّقة بالعلاقات بين التصوّرات، والمعرفة المتعلّقة بالواقع، وبناءً على هٰذا التقسيم قسّم البراهين على نحوين: براهين يَصطلح عليها قبليّةً وهي القائمة على البدهيّات الضروريّة، وتفيد معرفةً يقينيّةً، وبراهين يصطلح عليها بعديّة، وهي الّتي تحصل بالتجربة والاستنتاج العلّيّ من خلال مراجعة العالم الخارجيّ واكتشاف قوانينه، ويعدّ المعتقدات الدينيّة اللاهوتيّة مثل الإيمان بوجود إلٰهٍ واحدٍ للعالم قادرٍ وخيرٍ مطلقٍ معتقداتٍ حول أمورٍ واقعيّةٍ خارجيّةٍ، وبالتالي لا طريق للحكم عليها سوى التجربة، ووفقًا لمنهج الاستدلال العلّيّ، ومن هنا عدّ البراهين ـ من قبيل البرهان الوجوديّ وبرهان الإمكان والوجوب ـ براهين قبليّةً لا تجدي في الاستدلال على إثبات وجود المبدإ والمفترض أنّه من المعرفة الواقعيّة، كما عدّ

(*) جاء هٰذا المصطلح في مقالٍ لعبده حلو تحت عنوان (المعرفة بين كانط وابن سينا).

المعاجز براهين بعديّةً؛ لأنّ تقبّل الأخبار ـ من وجهة نظره ـ يعتمد على استدلالاتٍ تجريبيّةٍ واستنتاجاتٍ عليّةٍ تكون درجة الثقة بها منوطةً بدرجة مراعاة ضوابط الاستنتاج العِلّيّ فيها، بيد أنّ رصانتها رهينةٌ عدم معارضتها بأخبارٍ أخرى، فهي مهدّدةٌ بالأخبار المعارضة؛ ولذا فإنّه لا يعدّ أيّ برهان يستحقّ الدراسة والنقد غير برهان التخطيط والتدبير، أو ما يسمّى ببرهان النظم؛ باعتبار أنّه برهانٌ تجريبيٌّ بعديٌّ يهدف إلى إثبات وجود المبدإ الأوّل عن طريق التجربة والاستدلال العلّيّ التمثيليّ. [انظر: هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ص 62 ـ 67]

2. المنهج الحسّيّ الباطنيّ: الّذي يعتمد على الحسّ الباطن، أو ما يسمّى بالشهود الوجدانيّ، والأداة المعرفيّة في هٰذا المنهج (القلب) حسب اصطلاح العرفاء [انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج1، ص 54]، حيث يرى أتباع هٰذا المنهج أنّ المعرفة الحقّة لا طريق لها غير الشهود والحسّ الباطنيّ. قال محيي الدين ابن عربيٍّ: «قد نبّهتك على أمرٍ عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبيّن لك أنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ، يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج1، ص 218]، ثمّ أضاف عبارةً خطيرةً حيث قال: «ومن لا كشف له لا علم له» [المصدر السابق]، وقد عدّ صدر المتألّهين أنّ ما يحصل بالكشف أقوى وأحكم من سائر العلوم، فقد قال: «إنّ كثيرًا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبيّ اللدنّيّ الّذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم» [الشيرازي، مفاتيح الغيب: ص 142]، وهٰذا ما يتطلّب ـ حسب نظرهم ـ القيام بسلوكيّاتٍ ورياضاتٍ خاصّةٍ تعمل على جلاء مرآة القلب ممّا يشوبها بسبب الرذائل والآثام، عند ذٰلك يشرق عليها نور المعرفة الحقّة، فترى الأشياء على حقيقتها، والملفت للنظر هو دعوة بعض أتباع هٰذا المنهج إلى أنّ تفريغ القلب عن العلوم والقوانين يعدّ شرطًا لحصول المعرفة الصحيحة، قال الفناريّ نقلًا عن القونويّ: «اتّضح لأهل البصائر أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر وطريق العيان بالكشف. وحال المرتبة النظريّة قد استبان أنّها لا تصفو عن خللٍ، وعلى

تسـليمه لا يعمّم، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّـه إلى الله ـ تعالى ـ بالتعرية الكاملة والالتجاء التامّ وتفريغ القلب بالكلّيّة عن جميع التعلّقات الكونيّة والعلوم والقوانين» [الفناري، مصباح الأنس: ص 26]. وعلّل بعضهم عدم اعتبار النظر الفكريّ عندهم بقـوله: «إنّما كان صاحب النظر الفكريّ غير معتـبرٍ عند أهل الله؛ لأنّ المفكّرة جسمانيّةٌ يتصرّف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محلّ ولايتهما والوهم ينازع العقل» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص 282].

الثاني: المنهج النصّيّ:

وقد يعبّر عنه بالمنهج النقليّ، والمقصود منه اعتماد النصّ طريقًا للمعرفة، وما يهمّنا هنا هو النصّ الدينيّ (الوحيانيّ)، فالنصّ الدينيّ وبحسـب أتباع كلّ دينٍ يعدّ مقدّسًا، وهو أصدق ما يعبّر عن الواقع لديهم، وليس لأحدٍ أن يشكّك بمضمونه من وجهة نظر المؤمنين به، وقد صرّح أتباع هٰذا المنهج بمـا مؤدّاه أنّ المعرفة منحصرةٌ بالنصوص، فكلّ ما أثبته النصّ الدينيّ فهو الواقع، وكلّ ما نفاه فليس بواقعٍ، والّذي لم يأت به نصٌّ فهو مسـكوتٌ عنه، وليس لأحدٍ أن يفتي فيه، فقد قال بعضهم في مسألة رؤية الحقّ تعـالى: «الرؤية حقٌّ لأهل الجنة بغير إحاطةٍ ولا كيفيّةٍ كما نطق به كتابنا: ﴿[illegible]﴾ [سـورة القيامة: 22 و23]، وتفسيره على ما أراد الله ـ تعالى ـ وعلمه، وكلّ ما جاء في ذٰلك من الحديث الصحيح عن الرسـول فهو كما قال ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذٰلك متأوّلين بآرائنا ولا متوهّمين بأهوائنا» [الطحاوي، العقيدة الطحاويّة، ص31]. فهو يرفض أيّ تأويلٍ لظاهر النصّ، ويتّضح هٰذا المنهج جليًّا من خلال ردّ أحد كبار هٰذا الاتّجاه من المعاصرين، حينما سـئل عن إمكانية لزوم خلوّ عرش الباري بناءً على قبول رواية أنّ الله ـ تعالى ـ ينزل إلى السـماء الدنيا، حيث ردّ بقوله: «نقول: أصل هٰذا السـؤال تنطُّعٌ(*) وإيراده غير مشكورٍ عليه مورده؛ لأنّنا نسأل هل أنت أحرص من الصحابة على

(*) التنطّع في الكلام أي التعمّق فيه، والتنطّع في الصنعة إظهار الحذاقة فيها. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص440] وكأنّ ابن عثيمين يريد أن يقول للسائل إنّ كلامك هٰذا تكلّفٌ وتحذلقٌ لاداعي له، بقرينة بقيّة الكلام الّذي فيه تعنيفٌ وتقريعٌ للسائل.

فهم صفات الله؟ إن قال: نعم. فقد كذب. وإن قال: لا. قلنا فَلْيَسَعْكَ ما وسعهم، فهم ما سألوا رسول اللهـ، وقالوا: يارسول الله إذا نزل هل يخلو منه العرش؟ وما لك ولهٰذا السؤال؟! قل ينزل واسكت يخلو منه العرش أو ما يخلو، هٰذا ليس إليك، أنت مأمورٌ بأن تصدِّق الخبر، لا سيّما ما يتعلّق بذات الله وصفاته؛ لأنّه أمرٌ فوق العقول» [العثيمين، مجموع الفتاوى، ج1، ص 204 و205]. فما في هٰذا النصّ كفايةٌ لفهم طريقة تفكير أصحاب هٰذا المنهج.

وجديـــرٌ بالذكر أنّ هٰذا الاتّجاه لا يختصّ بأتبـــاع دينٍ محدّدٍ، بل هي طريقة تفكيرٍ قد نجدها عند بعض أتباع الديانات المختلفة ممّن لا يرون غير النصّ طريقًا للمعرفة الحقّة، فقد تجد هناك من يرفض أيّ علاقةٍ بين العقل والدين، كما في القول المشهور لترتوليان: «ما شأن أثينا بأورشليم؟!» إشارةً لفصل الفلسفة عن الدين، وكذا في القرن الســـابع عشر وظهور اتّجاه ما يسمّى بالإيمانيّة، الذين هم أنصار الكنيسة الكاثوليكيّة والممثّل الرســـميّ للاتّجاه النصّيّ، بعد ارتداد الكنيسة عن الآراء الأكوينية(*)، حينما كان الصراع بينهم وبين البروتستانت محتدمًا في أنّ الأصالة للإيمان أم للعقل، ويعني مصطلـــح الإيمان في تلك الحقبة تقبّل أيّ شيءٍ لأنّ الله أوحى به [انظر: فرانكلين، الفكر الأوربي الحديث، ص 79] فالحدّ الأوسط لتقبّل الحقائق عندهم هو النصّ الدينيّ.

ومن أبرز أتباع هٰذا المنهج في عالمنا الإســـلاميّ السلفيّون أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن قيّمٍ الجوزيّة، ومن معاصري الســـلفيّين الألبانيّ وابن بازٍ وابن عثيمين، وغيرهم، وكذا هناك بعض أخباريّي الشيعة(**)، وقد نشأت في الغرب مدارس فكريّةٌ تهتمّ بالنصّ

(*) كانت الكنيسة الكاثوليكيّة آنذاك تتبنّ الآراء الفلسفيّة لتوما الأكويني، وتعتمد براهينه العقليّة، بخلاف التيار الإصلاحيّ المتمثّل بالبروتستانت الّتي كانت تناصر الشكّ البيرونيّ في أنّ العقل البشريّ عاجزٌ عن إدراك الحقيقة، لا سيّما الحقيقة الدينيّة، ومن هنا فإنّها ترفض تدخّل العقل البشريّ في إنتاج المعرفة الدينيّة، والمفارقة أنّ الأمور بعد ذلك انعكست تمامًا. [انظر: فرانكلين، الفكر الأوربي الحديث، ص80]

(**) كالأمين الأسترابادي الّذي صرّح بأن لا يعصم عن الخطإ في مادّة العلوم الّتي مبادؤها بعيدةٌ عن الإحساس إلّا أصحاب العصمة ، ويقصد بذلك الرجوع إلى النصوص الواردة عن المعصومين ، والمنطق والعقل ليسا عاصمين عن الخطإ فيها. [الأسترابادي، الفوائد المدنية، ص471]

وتعطيه أهمّيّةً تفوق كلّ المعطيات، منها البنيويّة والتفكيكيّة(*).

الثالث: المنهج العقليّ:

طرحت دعواتٌ كثيرةٌ لمناصرة العقل والمنهج العقليّ، بيد أنّ هٰذه الدعاوى ـ في الأعم الأغلب ـ لا تتّفق إلّا في الشعار دون المضمون، وما نعنيه هنا من المنهج العقليّ هو اعتماد السير البرهانيّ القائم على البدهيّات المعرفيّة في الوصول إلى الحقائق بنحوٍ يقينيٍّ مانعٍ من النقيض، وهٰذه البدهيّات المعرفيّة ترجع إلى أوّليّة (استحالة اجتماع النقيضين واستحالة الثالث المرفوع) الّتي لا يشكّ فيها إلّا سوفسطائيٌّ، ولسنا معنيّين بالحوار معه، ويقينيّة هٰذه الأوّليّة بسبب أنّها تعلم مباشرةً بذاتها بدون أيّ واسطةٍ في الثبوت أو الإثبات، وليست قائمةً على تجربةٍ أو حسٍّ ـ كما توهّم بعضهم ـ بل العكس هو الصحيح، وبذٰلك يعدّ المنهج العقليّ قائمًا على مقدّماتٍ يقينيّةٍ لتوليد نتائج يقينيّةٍ، وهٰذا السير العقليّ يدعى (البرهان)، وقد جاء في منطق أرسطو «أعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقينيّ، وأعني بالمؤتلف اليقينيّ الّذي نعلمه بما هو موجودٌ لنا» [أرسطو، منطق أرسطو، ج2، ص333]. ووضّح الشيخ ابن سينا معنى المؤتلف اليقينيّ بقوله: «المراد بهٰذا قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ» [ابن سينا، كتاب الشفاء، البرهان، ص 79]. وهو ما جاء في تعريف العلّامة الحلّيّ في (الجوهر) بأنّه: «قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ، ينتج يقينيًّا بالذات اضطرارًا، والقياس صورته واليقينيّات مادّته واليقين المستفاد غايته... ونعني باليقين: اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيضين، فكلّ حجّةٍ مؤلّفةٍ من مقدّمتين يقينيّتين لإنتاج يقينيٍّ يسمّى برهانًا» [العلّامة الحلي، الجوهر النضيد، ص 199]. كما أنّ المنهج العقليّ يعتمد المقدّمات الّتي تكون علّةً أو بمثابة العلّة لحصول النتيجة؛ انطلاقًا من القاعدة العقليّة القائلة: (ذوات الأسباب لا تعلم إلّا عن طريق أسبابها الذاتيّة) [ابن سينا،

(*) البنيوية: اتجاهٌ فكريٌّ نشأ في فرنسا منتصف ستّينيّات القرن العشرين، أمّا التفكيكيّة فهي مصطلح قدّمه الفيلسوف الفرنسيّ جاك دريدا في كتابه (في علم الكتابة)، ويمكن القول: إنّ التفكيكيّة منهجٌ فلسفيٌّ، يرى أنّه لا يوجد تفسيرٌ واحدٌ للمعنى في النصّ، بل تفسيراتٌ غير محدودةٍ.

كتاب برهان الشفاء، ص 85]، يعني استحالة تحقّق العلم بكلّ ما له سببٌ ما لم نعلم بسببه؛ ومن هنا فإنّ الحدّ الأوسط في القياس البرهانيّ لا بدّ أن يكون واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، أي يكون علّةً في ثبوت الحدّ الأكبر للأصغر في العلم وفي الواقع(*)، ويرى أصحاب هٰذا المنهج أنّ العقل هو الحاكم الوحيد في مملكة الإنسان، بيد أنّه لا يستقلّ في أحكامه المعرفيّة إلّا في إطار الكلّيّات، أمّا في الجزئيّات فإنّه يحتاج إلى وسائط أخرى ليتمّ حكمه. [المصدر السابق: ص 123]

وممّا ينبغي الإشارة إليه أنّ هناك من صُنّفوا على العقلانيّة بيد أنّهم في واقعهم نصّيّون سلفيّو المنطق؛ لأنّهم لا يسمحون بتقديم العقل على النصّ الدينيّ حال المعارضة بينهما بأيّ حالٍ من الأحوال، أمثال فرانسيس بيكون من أشهر المفكرين الغربيّين، والداعي الأوّل لفصل الدين عن العلم وكذا ديكارت الملقّب بأبي الفلسفة الغربيّة المتصدّي الأقوى لتيّار الشكّ البيرونيّ، قال فرانسيس بيكون: «إذا رغبنا في دراسة اللاهوت المقدّس فيجب مغادرة زورق العقل البشريّ الصغير والركوب في سفينة الكنيسة الّتي تمتلك هي وحدها بوصلة المسار الصحيح» [نقله: محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ص 35]، وقال ديكارت: «إذا أوحى الله حول نفسه بأشياء مثل رمز التجسّد والتثليث، هي فوق القوّة الطبيعيّة لعقلنا، فيجب أن نتقبّلها دون تريّثٍ حتّى لو لم نستطع إدراكها بوضوح؛ لأنّ وجود أشياء فوق حدود إدراكنا فيما يخصّ عظمة الله ومخلوقاته يجب أن لا نعتبرها أمرًا عجيبًا»

(*) للتوضيح: إنّ الاستدلال القياسّي في المنطق الأرسطّي يتألّف من مقدّمتين، صغرى وكبرى، والصغرى فيها الحدّ الأصغر الّذي هو موضوع النتيجة والمراد إثبات الحكم له، والكبرى فيها الحدّ الأكبر الّذي هو محمول النتيجة والمراد إثباته للأصغر، وهناك حدٌّ مكرّرٌ بين المقدّمتين يسمّى الحدّ الأوسط، مثال ذٰلك: الصغرى (كلّ أ، ب)، الكبرى (كلّ ب، جـ) فإنّ (أ) هو الحدّ الأصغر، و (جـ) هو الحدّ الأكبر، و(ب) هو الحدّ الأوسط، والحدّ الأوسط في البرهان لا بدّ أن يكون علّةً للعلم بالنتيجة (كلّ أ، جـ)، وأيضًا علّةٌ في الواقع لثبوت (جـ) إلى (أ)، ومن أراد المزيد ليراجع كتب المنطق في باب البرهان.

[المصدر السابق]، وقال في موضعٍ آخر: «ينبغي أن نرجّح المرجعيّة الإلٰهيّة على إدراكاتنا [وهٰذا في الموضوعات الّتي يكون لعقلنا وللوحي الإلٰهيّ كلاهما حكمٌ ورأيٌ فيها]، وفي غير هٰذه الحالة يجب عدم تصديق شيءٍ لا ندركه بوضوحٍ. كلّ ما أوحى به الله أكثر يقينيّةً من الأشياء الأخرى، ويجب أن نسلّم للحجّة الإلٰهيّة لا لأحكامنا، حتّى لو عرض علينا نور (العقل) الطبيعيّ شيئًا بأعلى درجات الوضوح والدليل يخالف كلام الله. أمّا في الحالات الّتي لم توح لنا حجّة الله بشيءٍ فلا يجوز للفيلسوف أن يعتبر الشيء حقيقةً وهو لم يدرك حقيقته بوضوحٍ وتحقيقٍ» [المصدر السابق]، ولعلّنا سمعنا في عالمنا الإسلاميّ بعض هٰؤلاء.

المحصّلة:

بناءً على هٰذه المناهج والتوليف بينها تشكّلت مدارس ومذاهب فكريّةٌ مختلفةٌ، فهناك مدارس الحكماء الّذين يعدّون العقل الطريق لتحقّق المعرفة، بيد أنّ بعضهم تمسّك بهٰذا المنهج ولم يشرك به غيره كالمدرسة المشّائيّة، وهناك من لفّق أو وفّق بين المنهج العقليّ وبين غيره، من قبيل المدرسة الإشراقيّة ومدرسة الحكمة المتعالية.

فالمدرسة الإشراقيّة بريادة شيخ الإشراق السهرورديّ الّذي وصف قارئ كتابه بقوله: «وأقلّ درجات قارئ هٰذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلٰهيّ وصار وروده ملكةً له، وغيره لا ينتفع به أصلًا. فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشّائين؛ فإنّها حسنةٌ للبحث وحده، محكمةٌ» [السهروردي، مجموع مصنفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 12]؛ قد عدّت الطريق إلى المعرفة لا يتمّ إلّا بطريقين أحدهما العقل والآخر القلب.

ومدرسة الحكمة المتعالية بريادة صدر الدين الشيرازيّ، قرنت القلب والنصّ مع العقل في تحقق الحكمة ـ على حدّ تعبيرهم [انظر: المصدر السابق: ج 2، ص 13] ـ وقد أكّد على أولويّة الممازجة بين المناهج في قوله: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والملّيّين من العرفاء» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 178]، وفي موضع آخر قال: «ولا تستحقرنّ يا حبيبي خطابات المتألّهين فإنها في إفادة اليقين، ليست بأقلّ من حجج أصحاب

البراهين» [الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص 221] وفي بيان التوافق بين العقل والنصّ قال: «حاشا الشريعة الحقّة الإلٰهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبًّا لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة» [الشيرازي، الأسفار العقليّة، ج 4، ص 75].

وأمّا أتباع النص الدينيّ فمنهم من رفض أيّ معطًى آخر غير النصّ، وهناك من قبل بمعطيات العقل ولٰكن مقيّد بأن لم يصدر نصٌّ من الشارع يخالفه، فجعل النصّ حاكمًا على العقل، وهٰذه المدارس قد يطلق عليها السلفيّة أو الإخباريّة.

رابعًا: المنهج التكامليّ

بعد أن استقصينا الأدوات المعرفيّة المتوفّرة لدينا بوصفنا بشرًا، وتبيّن أنّ حجّيّة تلك الأدوات وقيمتها العلميّة بالعرض وترجع إلى العقل الّذي حجّيّته ذاتيّةٌ، وكلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، كما عرفنا أنّ اختلاف المناهج المعرفيّة يكون باختلاف تبنّيها صلاحيّة أدواتٍ معرفيّةٍ محدّدةٍ لبناء المنظومة العقديّة، ما نتج عنه مدارس فكريّةٌ مختلفةٌ.

يصل بنا المقام إلى ما نريد طرحه من رؤيةٍ بهٰذا الصدد الّذي يعدّ نتيجةً لما تقدّم، وهو ما اصطلحنا عليه (المنهج التكامليّ)، ونعني به أسلوب الاستفادة القصوى من الأدوات المعرفيّة المتوفّر لدينا وكلٌّ حسب دائرة فاعليّته، في سبيل ملامسة الحقيقة والكشف عن الواقع لبناء الرؤية الوجوديّة العقديّة بصورةٍ محكمةٍ، فقد تقدّم أنّ أدوات المعرفة متعدّدةٌ ومتنوّعةٌ ومن الطبيعيّ حصول التعارض بين معطياتها أو يقصر بعضها عن درك الحقيقة، فقد يدرك الإنسان بعقله شيئًا ـ كما سيتّضح ـ يتعارض مع المعطى النصّيّ ظاهرًا، أو يقصر الحسّ عن دركه، فما هو السبيل لمعالجة هٰذا التعارض وتكميل ما تقصر بعض الأدوات عن دركه؟

والبحث المتقدّم في القيمة العلميّة للمناهج المعرفيّة الّذي تمّ تحديد حجّيّة

أدوات المعرفة فيه، هو المدخل الطبيعيّ لتشييد المنهج التكامليّ في المعرفة العقديّة، فالعقيدة ـ كما تقدّم ـ تتألّف من مرتبتين: مرتبةٍ أولى يعبّر عنها أصول العقيدة، ومرتبةٍ ثانيةٍ ويمكن التعبير عنها بتفاصيل العقيدة أو فروعها.

المرتبة الأولى: وهي الّتي تدور مسائلها حول معرفة الوجود بنحوٍ كلّيٍّ، أعني مبدأ الوجود وشــؤونه العامّة، وباعتبار أنّ هٰذه المرتبة هي الأصل الأوّل الّذي تبنى عليه مجمل المنظومة المعرفيّة للإنسان، فلا بدّ أن يكون العلم بها يقينيًّا مانعًا لاحتمال الخلاف، وإلّا فإنّ المنظومة المعرفيّة بجملتها تكون في حالة تزلزلٍ وعدم استقرارٍ.

واليقين بالمعنى المتقدّم لا يحصل إلّا بأحد طريقين:

الأوّل: أن تكون القضيّة معلومةً بذاتها مباشرةً بداهةً بدون واسطةٍ في الإثبات والثبوت مطلقًا، كعلمنا بأنّ النقيضين لا يجتمعان، أو أنّ الاثنين نصف الأربعة.

والثاني: أن تُعلم بحدٍّ أوسط (واسطة في الثبوت والإثبات) وهٰذا على نحوين: أمّا النحو الأوّل: هو أن يكون الحد الأوسط علّةً لوجود موضوع النتيجة، ويسمّى هٰذا النحو ببرهان اللّم المطلق، فذوات الأسباب لا تعلم إلّا عن طريق أسبابها [انظر: ابن سينا، كتاب الشــفاء، البرهان، ص 86]، حسب صياغة المناطقة لهٰذه القاعدة العقليّة، من قبيل علمنا بالحرارة الناريّة، فإنّه يســتحيل معرفة حقيقتها ما لم نعلم حقيقة علّتهــا التي هي النار، نعم يمكــن معرفة الحرارة بوجــه دون الاحاطة بحقيقتها. والنحو الثاني: هو أن يكون الحد الأوســط أحد اللــوازم الذاتيّة للموضوع ـ أي الّتي لا تنفكّ عن ماهيّته مطلقًــا ـ أو اللوازم الوجوديّة للموضوع، ونعني اللوازم الّــتي لا تنفكّ عنه بشرط الوجود الخارجيّ، فإذا علــم اللازم علم الملزوم حتمًا، كعلمنــا بأنّ (الزاوية الأعظم من المثلّث يوتّرهــا الضلع الأعظم)، أو أنّ (مجموع زوايا الشكل المثلّث يســاوي زاويتين قائمتين)، فإنّما تحصل هٰذه النتائج بواسطة معلوماتٍ لازمةٍ للموضوع والمحمــول في النتيجة، وقد يطلق على هٰذا النحو من العلم برهان اللمّ أو برهان الملازمات، وأكثر المباحث الإلٰهيّة تثبت بهٰذا البرهان؛

باعتبار أنّ الذات الإلٰهيّة لا سـبب لها، فلا سبيل إلى إثباتها وشؤونها يقينًا إلّا من خلال هٰذا البرهان. [انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء، البرهان، ص 86 و87]

وسـنبحث ضمن أدواتنا المعرفيّة الّتي تقدّم الـكلام عنها؛ لنعرف أيّها الّذي يصلح الاعتماد عليه في إثبات المرتبة الأولى من العقيدة بنحوٍ يقينيٍّ.

أوّلًا: الأداة الحسّيّة سواءٌ منها الظاهريّة المؤلّفة من الحواسّ الخمس، أو الباطنيّة الّـتي هي الخيال والوهم وكذا الدرك الحسّيّ الوجـدانيّ المحصّل للقضايا المعبّر عنها بالوجدانيّات، هٰذه كلّها لا يمكن الاعتماد عليها في إثبات مبدإ الوجود حتّى لو فرضنا المبدأ محسوسًـا؛ وذٰلك لعدم قدرة هٰذه الأداة على الحكم أصلًا، ولو تنزّلنا وقلنا إنّها حاكمةٌ في دائرة المحسوسـات فإنّها غير قادرةٍ على إثبـات أيّ وصفٍ لأيّ موضوعٍ بدون الاستناد إلى أحكام العقل الأوّليّة، فلو أدرك الحسّ البصريّ زرقة السماء فإنّما اعتمد في حكمه هٰذا على حكمٍ عقليٍّ مسـبقٍ، وهو اسـتحالة أن لا تكون كذٰلك، وإلّا اجتمع النقيضان أو ارتفعا، هٰذا في دائرة المحسوسات، وأمّا خارجها فلا يمكن لأداة الحسّ أن تثبت شيئًا ولا أن تنفيه؛ لأنّه خارج دائرتها موضوعًا وحكمًا. وحصر الوجود بالمحسوس أوّل الكلام؛ وذٰلك لأنّ المدركات الحسّيّة لا تثبت إلّا بمعونة أداة العقل ـ كما ذكرنا ـ فهي مفتقرةٌ إلى بدهيّاته حتمًا، وأحكام العقل لا تمنع من وجود عالم وراء المحسـوس؛ لعدم لزوم أيّ محذورٍ من قبيل التناقض، فالأمر كالمبصَرات بالنسـبة للأعمى من حيث هي مبصَراتٌ، فليس من حـقّ الأعمى إثباتها أو نفيها اعتمادًا على أداة سـمعه؛ لأنّها خارجةٌ عن دائرتها، وكذا المسموعات من حيث هي مسموعاتٌ بالنسبة للأصمّ اعتمادًا على أداة البصر.

نعم يمكن للحواسّ أن تتحسّـس الآثار ويدرك العقـل من خلالها أن هناك مؤثّرًا لها، كما في برهان النظم أو برهان الحركة، ولٰكنّ المعوّل في مثل هٰذه البراهين ليس على الحسّ منفردًا، وإنّما على الكبرى العقليّة، فالإدراك الحسّيّ يشكّل المقدّمة الصغرى في قياسٍ كبراه عقليةٌ، كما هو مبيّنٌ في محلّه.

ثانيًا: الأداة النصّيّة: من الممكن بل من الواقع أنّ النصّ الدينيّ ينقل لنا معارف

تتعلّق بمبدإ الوجود وشؤونه، ولٰكن يبقى ما تقدّم الحديث عنه، هل يمكن الاعتماد على هٰــذه المعرفة، ونعدّها حقًّا واقعًا غير قابلٍ للتزلزل والزوال؟ وقد انتهينا إلى أنّ النصّ مطلقًا مبتلى بمشــاكل سنديّةٍ ودلاليّةٍ، وحتّى لو قطعنا بصحّة السند ونصّيّة الدلالة، فإنّ مدلولاتها لا تتحوّل إلى معارف يقينيّةٍ، غاية ما يمكن القول إنّها من المقبولات بتعبير المناطقة، وقد تكون مداليلها يقينيّةً بيد أنّ يقينيّتها ليست من حيث إنّها مقبولاتٌ بل من حيث إنّ العقل أيّدها وفقًا للسير البرهانيّ.

من هنا لم يبق أمامنا سوى أداة العقل والأحكام العقليّة في استيفاء هٰذا النوع من المعارف؛ لأنّه ينطلق من بدهيّاتٍ مسلّمةٍ قابلةٍ لتجاوز أفق المادّة وتلامس عالم ما وراءها؛ ولذٰلك فإنّ المدركات الحسّــيّة لا يمكنها أن تعارض أحكام العقل القطعيّة؛ لأنّ المدركات الحسّــيّة تســتند على العقل، بل الحاكم فيها العقل وهو لا يمكن أن يناقض نفســه، وكذا المدركات النصّيّة إن تعارضت مع أحكام العقل، فهي إمّا كاذبةٌ وإمّا بحاجةٍ إلى تأويلٍ؛ لأن حجّيّتها كما تقدّم مبتنيةٌ على مقدّماتٍ عقليّةٍ.

المرتبة الثانية: وهي الّتي تدور مسائلها حول معرفة الوجود التفصيليّة أو فروع العقيدة، من قبيل تشــخيص مصاديق النبوّة والإمامــة وعالم البرزخ وأحوال يوم القيامة والجنّة والنار وما يتعلّق بهٰذه المسائل.

وإن رجعنا إلى أدواتنا المعرفيّة فســنجد أنّ الأمر قد تغــيّر، ولنبدأ هٰذه المرّة من أداة العقل، فســنرى أنّه وبكلّ ما لديه من إمكانيّــاتٍ غير قادرٍ على توظيف أحكامه لنيل هٰــذا النوع من المعرفة بنحوٍ مباشرٍ، ولا بدّ له من الاســتعانة بأداةٍ أخرى لتحقيق تصوّر الموضوع والحكم، وهنا يمكن لأداتي الحسّ والنصّ أن يكون لهما دورٌ فاعلٌ في تحقيق هٰذه المعرفة.

فمســألة إثبات نبوّة شخصٍ ما تعتمد أساسًا على المشــاهدة الحسّيّة الخارجيّة والنصّ المتواتر، فالنبيّ هو من يدّعي أنّه مرســلٌ من السماء، وهٰذه الدعوة بحاجةٍ إلى أن تقترن بأمرٍ يدلّ على أنّه مرتبطٌ بالسماء فعلًا، وليس إلّا أن يأتي بأمرٍ خارقٍ

لقوانــين الطبيعة يعجز البشر أن يأتي بمثله، وهو مــا يطلق عليه بـ (المعجزة)، والمعجــزة يصدّق بها يقينًا إذا شــوهدت بالحسّ بالنســبة للحاضرين، وبالنصّ المتواتر بالنسبة للغائبين.

وكلا الطريقين ـ أعني الحــسّ والتواتر ـ قد تقدّم أنّهما يعتمدان في حكمهما على مقدّماتٍ عقليّةٍ بدهيّةٍ يحصل منها اليقين، وبغير هٰذه الصورة لا يقين بدعوى النبوّة، وبالتالي يبقى احتمال الكذب قائمًا.

وأمّــا في إثبات تفاصيل ما وراء الطبيعة من الموت ومــا بعده، فإنّه يثبت عن طريق النصوص الدينيّة فحسب على نحو الظنّ أو الاطمئنان دون اليقين كما تقدّم، والســبب هو أنّ النصّ وإن كان متواترًا من حيث الســند، لٰكنّه ظنّيٌّ من حيث الدلالة، والمعاني الما ورائيّة تكون لها مقاربةٌ من خلال دلالة النصوص بمســاعدة مخيّلة الإنســان ووهمه، ومع هٰذا فمن الضروريّ أن تكــون الحاكميّة هنا للعقل بواســطة المدلول النصّيّ؛ لأنّ تحييد العقل أو تقييد حاكميّته في هٰذا المجال سوف يطلق عنان مخيّلة الإنسان ووهمه في رسم ذٰلك العالم بصورةٍ قد تتعارض مع أحكام العقل الأوّليّة، وأيّ شيءٍ يتعارض مع أحكام العقل الأوّليّة ســوف ينتهي إلى إلغاء نفسه؛ لأنّ حجّيّته ـ كما تقدّم ـ مستمدّةٌ من حجّيّة العقل.

يبقى هناك إشكالٌ أثير قديمًا حول مرتبة المدركات العقليّة بالنسبة إلى الحسّيّة، أيّهما أســبق مرتبةً، وقد أوهم هٰذا الإشكال البعض فتصوّروا أنّ المدركات العقليّة الأوّليّة ناشئةٌ من التجربة الحسّيّة، لا من الفطرة ـ أي العقل البسيط ـ كما تدّعي المدرسة العقليّة.

وهٰذا الخلاف نشب في فترةٍ متأخّرةٍ بين المدرستين العقليّة والتجريبيّة، ويبدو أنّ الجميع يسلّم بالقاعدة الأرسطيّة الّتي تقول: «كلّ تعليمٍ وكلّ تعلّمٍ ذهنيٍّ إنّما يكون من معرفةٍ متقدّمة الوجود» [أرسطو، منطق أرسطو، ج 2، ص 329]. فالكلّ متّفقٌ على أنّ العلم

مسبوقٌ بمعرفةٍ، وبطبيعة الحال لا بدّ أن يكون هناك متقدّمٌ لم يسبقه سابقٌ (واجب العلم)، بيد أنّهم اختلفوا في أيّهما الأسبق في الوجود، وتذهب المدرسة العقليّة بريادة ديكارت وسبينوزا وليبنتز(*)، إلى أنّ المدركات العقليّة لها الأسبقيّة والقدم بالنسبة للمدركات الحسّيّة، بينما تؤمن المدرسة التجريبيّة ـ بريادة جون لوك وجورج باركلي وديفيد هيوم ـ بأنّ المصدر الأوّل للمعرفة هو التجربة، فليس هناك شيءٌ يصل للعقل بدون أن يمرّ على الحسّ والتجربة. [انظر: المصدر السابق، ص50]

و أعتقد أنّ ثمّة خللًا في المسألة مغفولًا عنه، وهو عدم تنقيح معنى التقدّم والأسبقيّة بين المدركات، والظاهر من كلماتهم أنّ الأسبقيّة زمانيّةٌ؛ لعدم أخذ أيّ قيدٍ في الأسبقيّة، والحقّ استحالة التقدّم الزمانيّ بين المدرك العقليّ الأوّل المفروض والمدرك الحسّيّ الأوّل المفروض؛ وذٰلك لأنّ فاعليّة العقل تحتاج إلى منشإٍ، وليس هناك إلّا الإدراك الحسّيّ، باطنيًّا كان أم ظاهريًّا، وفي الواقع فإنّ الإدراك الحسّيّ لا فعليّة له بدون الإدراك العقليّ الأوّل (استحالة اجتماع النقيضين)؛ وذٰلك لأنّ الإدراك الحسّيّ يتضمّن قضيّةً فيها حكمٌ، وكلّ حكمٍ لا يتمّ بدون الإدراك العقليّ المشار إليه، فعلاقة الإدراك العقليّ الأوّل بالإدراك الحسّيّ الأول كالعلاقة بين الصورة والمادّة في الفلسفة، فكما أنّ الصورة مشروطةٌ بوجود مادّةٍ، والمادّة متوقّفةٌ على الصورة في وجودها، وكما أنّ الصورة متقدّمةٌ رتبةً لا زمانًا؛ كذٰلك بين المدركين المذكورين، فلو فرضنا أوّل إدراكٍ حسّيٍّ كان باطنيًّا وهو (أنا موجودٌ) فإنّه لا يمكن للنفس أن تحكم جزمًا بهٰذا الإدراك دون التعويل على قاعدة (استحالة اجتماع النقيضين)؛ لأنّه بدون هٰذه القاعدة سوف يكون احتمال تحقق نقيضه وهو (أنا لست موجودًا).

(*) يرى بعضهم أنّ الاتّجاه العقلي يرتبط تاريخيًّا بأفلاطون. [انظر: السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة، ص46]

إلى هنا نكون قد انتهينا من وضع الحـــدود للمنهج التكامليّ، وخلاصته هو أن نعتمد العقل أساسًا وحاكمًا يستعين بالأدوات الحسّيّة والنصّيّة لكي يتكامل معرفيًّا.

خلاصة الكلام: أنّنا من خلال أدوات المعرفة المختلفة يمكن أن نحدّد مسارات بناء الرؤية الوجودية العقديّة، ففي المرتبة الأولى من العقيدة ليس أمامنا إلّا أحكام العقل مستقلًّا عن أيّ أداة أخرى، وإلّا وقعنا بمحاذير الدور والتسلسل واستحالة الوصول إلى اليقـــين المطلوب، وفي مقام المرتبة الثانيـــة يمكننا اعتماد أداتين هي الحسّ في إثبات دعوى النبوّة من خلال مشـــاهدة المعجزة أو اعتماد الخبر المتواتر، واعتماد النص في إثبات عالم ماوراء الطبيعة بشكل تفصيلي، ولٰكن كل ذٰلك تحت مظلة العقل وأحكامه، فليس هناك اســـتقلاليّةٌ للأدوات الأخرى في أيّ حكمٍ من الأحكام؛ لأنّها مستندةٌ في حجّيّتها إلى العقل.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن تركة، صائن الدين علي، تمهيـد القواعد، إيران، تصحيح جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت وفلسفه 1355 هـ. ش.
2. ابن سينا، الحسـين بن عبد الله، كتاب الشفاء، بيروت، تحقيق حسن زاده آملي، دار الأضواء، 2001.
3. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحـات المكّيّة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة، 1987.
4. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دمشق، دار الفكر، 2003.
5. أرسطو، منطق أرسـطو، ترجمة إسحاق بن حنين، القاهرة، تقديم وشرح د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة وهبة، 1996.
6. ألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، القاهرة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة، بلا تا.
7. الأمين الإسترابادي، نور الدين، الفوائد المدنيّة، قم ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط1، 1424 هـ.
8. الأنصاريّ، مرتـضى، فرائد الأصول، بيروت، ، مؤسّسـة آل البيت لإحياء التراث، 1419 هـ.
9. باومر، فرانكلـين، الفكر الأوربي الحديث، القاهـرة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامّة، 1989.
10. الخراسـاني، محمدكاظم، كفاية الأصول، بيروت، مؤسّسـة آل البيت لإحياء التراث، 1993.

11. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثةبيروت،، دار كلمات عربيّة للترجمة والنشر، 2012.

12. ديفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، بيروت، ترجمة د. محمد محجوب، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2008.

13. السكّريّ، عادل، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، بيروت، الدار المصريّة اللبنانيّة، 2008.

14. الإسكندريّ، ابن عطاء، مفاتح الفلاح ومصباح الأرواح، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2001.

15. السهرورديّ، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، المجموعة الأولى، بيروت، دار الفكر، 1999.

16. الشعرانيّ، عبد الوهّاب، لواقح الأنوار القدسيّة، سوريا، دار اقرأ، 1383.

17. الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1992.

18. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، شواهد الربوبيّة، طهران، ناشر اسلامى، 1371.

19. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، المبدأ والمعاد، طهران، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1987.

20. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، مفاتيح الغيب، طهران، انتشارات مولى، 1377.

21. الطباطبائيّ، محمد حسين، مجموعة مقالات، طهران، مؤسسة تاريخ علوم فرهنگ، 1387هـ ش.

22. الطحاويّ، أبو جعفرٍ، العقيدة الطحاويّة،بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1997.

23.العثيمين، محمّد بن صالحٍ، مجموع الفتاوى، الرياض، دار الوطن، 1413.

24. الحليّ، الجوهر النضيد، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1373.

25. الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دمشق، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسّسة دار الهجرة، 1409.

26. الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، طهران، تحقيق محمد خواجة، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1374.

27. الفيض الكاشانيّ، محمّد بن مرتضى، الوافي، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1983.

28.القيصريّ، داوود، شرح فصوص الحكم، طهران، تحقيق جلال الدين الأشتيانيّ، نشر انتشارات علمى و فرهنگى، 1375 هـ ش.

29. محمدفتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف،طهران، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1437 هـ.

30.مصباح يزدي، محمدتقي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، طهران، الشركة العالميّة للطباعة والنشر،ط 2، 1995.

31. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول،طهران، المجمع العلميّ للشهيد الصدر، 1998.